

## بین السهروردی و الحلاج

\*  
رضوان السحّ

### \* تقاطعات السيرة:

**ليست** المسافة بذلك البعد بين دجلة بغداد وقلعة حلب، إذ لا بد من كيش فداء لتوحيد الأمة على وليمته في كل زمان ومكان، وكان ثمة امتداداً للأسطورة ذا طابع كوني صميمي يصعب الفكاك منه.

ففي بغداد يعمل الوزير العباسي حامد بن عباس جاهداً في استصدار حكم الخليفة المقتدر بقتل الحلاج، بنريعة أن أمره قد أصبح من الخطورة بحيث إنه بات يهدد أركان الخلافة، وإنه ما لم ينفذ به الحكم وقعت الفتنة.

لقد نال العلاج حظوة كبيرة في قصر الخلافة، بما في ذلك أم الخليفة، فأثار بذلك حسد جميع المتملقين والراغبين بحظوة القصر، وأثار قهدهم إذ كيف وصل إلى ما وصل إليه دون اللجوء إلى أساليبهم في التذلل، بل على العكس من ذلك كان في غاية الأنفة والعزة، حتى لكان القصر لا يطلب إلا رضاه.

كان يتحدث بصوت الحق الذي في داخله، صوت فريد لا يخطر ببيغائية الجوفة، فكان لا بد من إسكاته، لأن بنية الأمة كانت من الهشاشة بحيث إنها لا تحتمل التنوع، ولذا لا يمكن أن ترى الوحدة قائمة على التنوع في مثل هذه الحال، أو على تقدير أحوال الرجال على حد تعبير أخت الحلاج في مشهد قتله. (1)

بعد قرابة مئتين وثمانين عاماً يملأ الحسد والحقد قلوب البطانة المتملقة حول قصر الظاهر في حلب، إذ كيف يحظى شهاب الدين السهروردي، هذا الشاب الغريب القادم من بلاد العجم بهيئته

\* باحث من سورية.

(1) - السيرة الشعبية للحلاج ص 61.

الرثة بهذه المكانة الرفيعة عند ملكهم نجل الناصر صلاح الدين!  
وكما نجحت مساعي الوزير حامد في استصدار حكم الخليفة بقتل الحلاج وحرقه ونذر رماده في دجلة (1)، نجحت المساعي هنا في خنق صوت السهروردي (2).

قد يكون هاجس الطفل المراهق الذي أصبح خليفة للمسلمين مختلفاً عن هاجس الملك الأيوبي المتمثل في مواجهة الخطر الصليبي، إلا أن كلا الهاجسين يؤرقهما وجود الأصوات المتفردة، وتفرد كل من الحلاج والسهروردي في عصره كان يدفع للتنبؤ بمصير مأساوي لكل منهما.

تنبأ الجنيد وغيره بمقتل الحلاج (3) والفخر المارديني يقول عن السهروردي: "ما أنكى هذا الشاب وأفصحه إلا أنني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره" (4)، وكان يرى هذا التهور والاستهتار عندهما في موضوع (السر)، فالصوفية كانت تلجأ إلى حجب معتقداتها عن غير أهلها، وذلك تقادياً للخطر الناجم عن معارضة الشريعة بالشكل الذي رسمته السلطة الدينية الرسمية، وإن كان لهذا (السر) الوجه الجمالي أيضاً وهو الوجه الذي يضمن بالجوهر النفيس إلى غير أهله، وكان هذا السر يشبه بأسرار العشق، بما تحتوي هذه الأسرار من نشوة في البوح بها، ومن حسرة أمام الضعف عن الكتمان أو مخاطر البوح.

وقد تغلبت النشوة على قنبلتنا أو عاشقينا، وتفوق التحرق للبوح على كل خطر، وعبر الحلاج عن مفارقة أن يكون المرء في حال مثل حاله من شدة الوجد ثم يكتف بقوله:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له: إياك إياك أن تبتل بالماء (5)

وينسب إليه:

سقوني وقالوا: لا تغن. ولو سقوا جبال حنين ما سقيت لغن

تمنت سليمان أن أموت بحبها وأسهل شيء عندنا ما تمنيت (6)

والسهروردي إذ يشفق لحال العاشقين العاجزين عن كتمان هواهم فإنما يذكر أستاذه (فتى

(1)-نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ج6 ص 91.

(2)-انظر في مقتله: السهروردي - سامي الكيالي ص 37.

(3)-انظر: سر أعلام النبلاء ج14 ص 317.

(4)-سر أعلام النبلاء ج12 ص 208.

(5)-ديوان الحلاج ص 23.

(6)-نفسه ص 88.



أنا عصفور وهذا قصصي طرت فيه فتخلي رهنا (1)

### \*مبحث الوجود (الأنطولوجيا):

عرفت فلسفة السهروردي بـ (الإشراق)، ولا بأس في أن نلقي قليلاً من الضوء على هذا المصطلح الفلسفي قبل الدخول في المقارنة الأنطولوجية بين شيخينا الحلاج والسهروردي.

يعرف أبو الوفا التفتازاني الإشراق بقوله: "حدث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، وعلى باطنه أو قلبه" (2) والإشراق بهذا المعنى عرفته الفلسفات الشرقية القديمة، وتأتي الهرمسية في مقدمة هذه الفلسفات، والهرمسيون يفضلون الوحي والإلهام على الاستدلال العقلي في المعرفة. ويوضح السهروردي سبب تسمية حكمته بالإشراقية بأن هذه الحكمة المفضية إلى الحق تجعل الحق غاية في الصفاء والوضوح والظهور، ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف، وكل شيء يمكن أن يقسم إلى (نور في ذاته) وإلى (ما ليس نوراً في ذاته) أي ظلمة. (3)

وبهذا المعنى العام الذي يؤكد على احتلال النور حجر الزاوية في مبنى هذه الفلسفة نعود إلى طواسين الحلاج وهي الأثر النثري الفريد المتبقي -لنجد (طاسين السراج) هو الطاسين الأول. والسراج فيها هو النبي محمد، ويفتتح الحلاج هذا الطاسين بقوله: "سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السرج وساد" (4). ويقول: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنواره من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم في القدم، سوى نور صاحب الحرم". (5)

وحين يعقب الحلاج على الآية "إن هو إلا وحي يوحى" في (طاسين النقطة) يقول: "من النور إلى النور" (6) ليتجلى لنا الوجود الحق عنده نوراً، ولنتذكر هنا أننا لسنا أمام ثنائية من النور، لأن الحلاج كان قد بين في (طاسين السراج): "الحق ما أسلمه إلى خلقه، لأنه هو، وإني هو، وهو هو". (7)

إن تلمس نظرية للوجود في ثنايا أقوال الحلاج المتناثرة وأشعاره الرمزية وطواسينه الغامضة ليس بالأمر اليسير، وإن تحقق ذلك فلن يكون إلا بعد مجازفة مضنية في التأويل.

يقر الحلاج بثنائية الحق والخلق، أي الله والعالم، إلا أن العلاقة بين هذين الأفتومين للوجود

(1)- السهروردي ص 106.

(2)- الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الأول ص 73.

(3)- انظر: نفسه -المجلد الثاني -ج 1 ص 109.

(4)- الطواسين وبستان المعرفة ص 43.

(5)- نفسه ص 44.

(6)- نفسه ص 55.

(7)- نفسه ص 45.



المعاصرين بأن جميع مؤلفات السهروردي قد اتسمت بالصبغة الحلاجية،<sup>(1)</sup> وإن فضله يقتصر على صياغة الآراء المتعددة الطعوم في بوتقة الحلاج بطريقة أكثر تعقيداً في التعبير<sup>(2)</sup>، ولكن نصوص الحلاج التي بين أيدينا لا تسمح باشتقاق أنطولوجيا السهروردي كاملة منها، فنظرية الفيض التي أقام عليها شهاب الدين مبحثه في الوجود ترصد عنده أشكال الوجود الجامدة والحية، كما ترصد الأفلاك والعناصر، أما عند الحلاج فكانت دفقة الخلق تقتصر على آدم، فهل كان آدم هو العقل الأول الذي فاضت عنه الموجودات؟

يقيم السهروردي نظريته في الوجود على قسمة منطقية للموجودات، فهناك الموجود الواجب أو اللازم الوجود، والموجود الممتنع أو المستحيل الوجود، وأخيراً الموجود الذي ليس بواجب ولا ممتنع وهو الموجود الممكن<sup>(3)</sup>، فإذا انتبهنا إلى أن الموجود الممتنع هو لا موجود أي عدم كانت الموجودات على نوعين: واجبة وممكنة.

واجب الوجود (=الله) يفيض ثلاثة عوالم هي: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام؛ يشمل الأول الأنوار القاهرة، ويشمل الثاني النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية، والثالث هو عالم الأجسام العنصرية، أي أجسام ما تحت فلك القمر، والأجسام الأثرية، أي أجسام الأفلاك السماوية<sup>(4)</sup>. ويضيف السهروردي إلى هذه العوالم الثلاثة في (حكمة الإشراق) عالم المثل المعلقة<sup>(5)</sup>، وهو العالم المدرك بالمخيلة، وهو بين العالم الحسي والعالم العقلي، لأنه يحوي الصورة ولا يحوي المادة.

إن العالم الإشراقي للسهروردي هو - بحق - هاجس أنطولوجي بالدرجة الأولى كما لاحظ ذلك الدكتور حسين مروة، ويأتي حل مشكلة المعرفة عنده من خلال البناء الأنطولوجي ذاته. فاتجاه الفيض النازل الذي يقوم بفعل الإيجاد أو الخلق، يقابله الاتجاه الصاعد، وهو اتجاه المشاهدة أو المعرفة<sup>(6)</sup>، أي أن النور كما يحقق الوجود يحقق لهذا الوجود أن يدرك ذاته بوصفه نتاجاً لهذا النور، فيكون الوجود في المحصلة نوراً يدرك ذاته، والسهروردي لا يقول بوجود الظلمة على مذهب الزرادشتية والمانوية، فالظلام ليس إلا عدم، أو عدم النور.<sup>(7)</sup>

وإذا كنا نستطيع أن نتلمس أزلية العالم عند السهروردي بناء على أن الشيء الذي يتوقف وجوده على شيء آخر فإنه يكون موجوداً متى وجد هذا الشيء، وبالتالي فإن العالم أزلي لأنه

(1) - حركة التصوف الإسلامي ص 218.

(2) - نفسه ص 225.

(3) - مياكل النور - عن: البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي ص 53.

(4) - مقدمة أبو ريان لمياكل النور - عن: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 95-196.

(5) - حكمة الإشراق، عن: نفسه ص 196.

(6) - الرعات المادية في الإسلام ج 2 ص 240-241.

(7) - الرعات المادية 240/2-241.

معلول الله <sup>(1)</sup> فإن الأمر يبدو مضطرباً عند العلاج، ففي حين أنه يؤكد أن ليس من فارق بينه وبين الله سوى القدم والحدث: "يا [من] هو أنا وأنا هو لا فرق بين إنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم" <sup>(2)</sup>، وأن الله "ألزم الكل الحدث لأن القدم له" <sup>(3)</sup> نراه يتحدث عن وجود محمد بأنه قد سبق العدم، وأن ليس في الأنوار نور أقدم من نوره <sup>(4)</sup>.

لم يصرح أي من الحلاج أو السهروردي بوحدة الوجود، إلا أن هذه الصورة السهروردية للنور تجعلنا أمام موجود حقيقي واحد هو مصدر الأنوار جميعاً (نور الأنوار = الله)، كما أن الحلاج في تعبيراته الحلولية، وفي تأكيديه أن ليس مع الله أحد <sup>(5)</sup> يوصلنا إلى ممثل هذه الوحدة، وهذا شأن غالبية المتصوفة الذين لا يمنعهم من التصريح بوحدة الوجود -بعد النص الشرعي، ويمكن تأويله - سوى مكابدة التعدد أو الكثرة في الواقع المعاش. <sup>(6)</sup> ومن هنا كان تعبير (وحدة الشهود) الذي يريد أن يخفي البعد الأنطولوجي لوحدة الوجود بغلالة تحيل المشكلة إلى بعد أبستمولوجي.

## \*مبحث المعرفة (الابستمولوجيا)

من رآه بالعقل مسترشداً أسرحه في حيرة يلهو (7)

هذا هو لسان حال الحلاج أمام الاسترشاد بالعقل والبرهان لمعرفة خفايا الوجود، أو (أسرار التوحيد) وفق مصطلح القوم. وبذلك يكون الطريق الصحيح هو طريق الكشف والإلهام أو الحدس والذوق، وهذا الطريق يكون فيه المرء مرهوناً للإشراقات الإلهية التي تتبر له ما خفي عنه، إلا أن ارتهانه ليس سلبياً بالمطلق، إذ لا بد من تهيئة النفس عبر ترويض البدن بالصلاة والصيام غير ذلك من مجاهدات عرف بها المتصوفة في سلوك الطريق.

مثل هذا الموقف السلبي من العقل نجد جذوره القديمة عند بعض الهرامسة "إذ يقيمون فاصلاً لا نهائياً بين الله والعالم، وإذ يؤكدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار يؤكدون من جهة أخرى أن الطريق إلى معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الله.. أما العقل فهو في نظرهم إنما يستمد مدركاته من الأجسام، وما في حكم الأجسام، والأجسام لا يمكن أن تؤدي بأية صورة من

(1) - انظر: نفسه ص 255-256.

(2) أخبار الحلاج ص 21.

(3) - نفسه ص 31.

(4) - الطواسين وبستان المعرفة ص 44.

(5) - انظر أخبار الحلاج ص 75.

(6) - ويلاحظ هذا حتى عن الشيخ الأکبر صاحب الصياغة الأكمل لوحدة الوجود، وذلك بتأمل بعض أقواله مثل: "إن الله كون الأکوان اقتداراً عليها افتقاراً إليها، وكمال حکمته في التكوين، وذلك لإظهار شرف الماء والطين" الذي يورده الدكتور حسين مروة ملاحظاً اعتبار الأکوان والماء والطين موجودات بوجود مغاير لوجود الله. الترعات المادية ج 2 ص 242 حاشية.

(7) - دیوان الحلاج ص 74.

الصور إلى معرفة الله<sup>(1)</sup>.

إن المعرفة الذوقية التي تتحصل على شكل إلهامات إنما تعاش تجربة لا تجريداً وقياساً... وهي إن أمكن أن تجد لها في ملكات النفس صياغات لغوية واعية فإن هذه الصياغات بخروجها من دائرة المعرفة إلى دائرة التعبير تقع في إشكاليات جديدة، ومن هنا كان للقوم لغتهم الخاصة القائمة على الغموض والرمز، فكانت صفة العارف عندهم بأنه العاجز عن المعرفة، يقول الجنيد: "أشرف كلمة في التوحيد ما قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه:

سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته"<sup>(2)</sup>. ويرى فخر الدين الرازي أن "مقام التوحيد يضيق النطق به لأنك إذا أخبرت عن الحق فهناك مخبر عنه ومخبر به ومجموعهما، فهولاء ثلاثة لا واحد، قال عقل يعرفه، والنطق لا يصل إليه"<sup>(3)</sup>، والعقل في هذا السياق هو شكل من أشكال المعرفة الذوقية، وليس بمعنى الملكة المنطقية، وإلا كان عاجزاً في الأصل عن إدراك لغز (3-1).

يقول الحلاج: "لا يجوز لمن يرى غير الله أو يذكر غير الله أن يقول عرفت الله"<sup>(4)</sup> وفي المحصلة تكون المعرفة هي العجز عن المعرفة، وبدقة أكبر يكون أكثر الناس معرفة بالله أشدهم تحيراً فيه. فيكاد ينتهي الحلاج في (بستان المعرفة) إلى شكية أو لا أدريّة تسد جميع الطرق التي تعرضها المدارس الفكرية في عصره كسبل إلى المعرفة، لولا أنه ينتهي إلى تعريف العارف بأنه "من رأى"<sup>(5)</sup>:

رأيت ربي بعين قلبي فقال: من أنت؟ قلت: أنت!<sup>(6)</sup>

إن مثل هذه الصورة لنظرية المعرفة الحلاجية بإقصائها للعقل والبرهان واستسلامها للحدوس والإلهامات قد تتطوي على الظن بأن الحلاج لم يكابد طرق العقل، وأنه مطمئن إلى رواه لا يعكر صفوه قلق المعرفة، وبالتالي لا يمثل جذراً حقيقياً للإشراق السهروردي الذي يقوم على العقل والحدس معاً.

إن ما يميز (طواسين) الحلاج هو هاجس التعبير الهندسي عن أفكاره الغريبة والغامضة، يتجلى

(1) - تكوين العقل العربي ص 178.  
(2) - الرسالة الفشرية ص 300.  
(3) - بنية العقل العربي ص 503-504.  
(4) - الطبقات الكبرى ج 1 ص 108.  
(5) - الطواسين وبستان المعرفة ص 78 وض 54.  
(6) - ديوان الحلاج ص 32.







المقام تفنى لديهم كلمات هو، وأنت، وأنا في بحر الفناء.

وهناك تسقط الأوامر والنواهي<sup>(1)</sup>. والفناء كموضوع وجودي ومعرفي وقيمي يقع في صلب الفكر الحلّاجي أيضاً، وهذه فقرة لطيفة من (طاسين الفهم) نختم بها مبحث المعرفة: "الفراس يطير حول المصباح إلى المصباح، ويعود إلى الأشكال يخبرهم عن الحال بالطف المقال، ثم يمرح بالدلائل طمعاً في الوصول إلى الكمال. ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة.

لم يرض بضوئه وحرارته، فيلقي جملته فيه، والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر.

فحينئذ يصير متلاشياً متصاعراً متطائراً، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم. فبأي معنى يعود للأشكال؟ وبأي حال بعدما صار؟

من وصل وصار إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر<sup>(2)</sup>.

### \* مبحث القيم (الإكسيولوجيا)

لقد لمسنا في مبحثي الوجود والمعرفة عند شيخنا أن الهدف الأعلى -أو القيمة العليا- للإنسان هو أن يترقى صعوداً حتى يتلاشى في مصدر الأنوار ويفنى.

إن ثمة قيمة للنور على صعيد المعرفة أو الحق، وعلى صعيد الجمال والأخلاق، فكلما اقتربنا من مصدر الأنوار اقتربنا من الأشرف، وكلما ابتعدنا اقتربنا من الأخس<sup>(3)</sup>، وهكذا يتأسس نظام القيم على نظام الوجود.

إن مثل هذا الأساس الذي يقوم على أولوية قوانين الوجود، وعلى تبعية تقييماتنا لهذه القوانين المودعة في طبائع الأشياء يحدثه دائماً الشغف بالحقيقة، أو بقيمة الحق، أو ما يمكن أن نطلق عليه بمفهوم العصر (القانون العلمي).

يقول السهروردي بأن "المريض إذا قصر في الحمية ونالته الأوصاب، ليس ذلك بأن الطبيب المحذر انتقم منه، بل هو ما ساق إليه القدر من النعمة"<sup>(4)</sup>، وهكذا فالبنية الفيزيولوجية القائمة على الشراهة هي التي قضت بوقوع الأوجاع.

(1) -صغير سيمرغ -عن: الزعات المادية ج2 ص253.

(2) -الطواسين وبستان المعرفة ص47.

(3) -ورد في المحاح: "ابتداء الوجود من الأشرف فالأشرف" ص143 وينبغي أن لا نفهم من العبارة الصعود كما تفيد الصياغة اللغوية، بل المحبوط، أي من الأشرف إلى الأقل درجة في الشرف.

(4) -مختارات من آثار السهروردي -منشورة في (السهروردي) ص83.

يجري قول السهروردي هذا في معرض حديثه حول المشكلة الأساسية في علم الكلام الإسلامي (القدر)، وهي إجابة لمن يسأل: "إن كان الكل بالقدر فلماذا العقاب؟"، فالإجابة هي أنه ليس هناك ذات تنتقم لأنك أذنبت -الطبيب -بل جسدك وفق ما كَوّن، ووفق فعله بما حوله وانفعاله به قدر على ذاته ما قدر، فأنت كذات واعية تستخدم العقل يبدو لك أن ثمة أمراً مفروضاً عليك من الخارج، إلا أن جسدك يشعر أنه هو فقط مفروض على نفسه، أو أن المسألة من البداهة بحيث أنها لا تعنيه، وهذا إرهاب جيد للبرغسونية وللمذهب الحيوي الحديث عموماً.

وضمن بناء القيم على مكونات الوجود نرى الشر (أو عالم الزور والغرور) نتاجاً لقدر من الظلمة على الجناح الأيسر لجبريل "تسقوط الإنسان من الملاء الأعلى كان بفعل شوقه إلى المعرفة [وهذا الشوق في جبلته] لا بنتيجة خروجه على قواعد الأخلاق، ويجب ألا يفهم الخلاص بالتالي على أنه ثواب أخلاقي، بل بناء كينوني للمعرفة الروحية" (1).

بإيجاز "موضوعات الأخلاق تستحيل عنده إلى أبحاث أنطولوجية" (2)، ومثل هذه النظرة إلى القيم تحضر بقوة عند الحلاج، فبعد حوار طويل بين موسى وإيليس في مسألة رفض الأخير السجود لآدم، يؤكد إيليس باعتزاز أن الفتوة كقيمة عليا هي التي منعت من السجود، ولكنه في إجابته لله الذي يدرك جميع حقائق الوجود بتعليل أنطولوجي وهو أن النار والطين ضدان لا يتوافقان (3)، وبجيب أيضاً: "خلقتني من نار والنار ترجع إلى النار" (4)، فالرفض الأخلاقي ليس إلا مظهراً لعلّة أنطولوجية عميقة، وهي أن إيليس مخلوق من النار، والعناصر ترجع إلى منبعها، فلا بد أن يعود إلى النار.

وعلى الصعيد العملي للقيم امتاز شيخنا شهاب الدين بحس كوني للإنسان، ولا شك في أنه كان يرى رسالته في نشر السلام والإصلاح في العالم، ولذا كتب في (حكمة الإشراق): "قأْمبذوقل وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطوطاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولاً وبالذات، ورسل السلام والصلاح"<sup>(5)</sup>. وكذلك كان سلفه الحلاج، وإلا فكيف استطاع أن يجد حتى لإبليس وفرعون قيماً أخلاقية وجمالية تكمن في الفتوة<sup>(6)</sup>، وكيف استطاع أن ينفذ إلى سر الإنسان الأعماق خلف الإيمان والكفر<sup>(7)</sup>.



(1) - اللّمحات (مقدمة المحقق) ص 36.

(2) - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص 118.

(3) - الطواسین وبستان المعرفة ص 63.

(4) - نفسه ص 60.

(5) - حکمة الإشراف - عن: السهروردي ص 40.

(6) - الطواصين وبستان المعرفة ص 62.

(7) - أخبار الحلاج ص 53.

## المصادر والمراجع حسب الورود

- 1-السيرة الشعبية للحلاج -دراسة وتحقيق رضوان السح -دار صادر -بيروت 1998.
- 2-نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة -التتوخي - تحقيق عبود الشالجي -دار صادر بيروت ط2 1975.
- 3-السهورودي -سامي الكيالي -دار المعارف بمصر -القاهرة 1966.
- 4-سير أعلام النبلاء -الذهبي -تحقيق شعيب الأرنؤوط وأكرم البوشي مؤسسة الرسالة - بيروت ط11 -1419 هـ -1998م ج14.
- 5-ديوان الحلاج -تحقيق كامل مصطفى الشبيبي - منشور في: (الحلاج -الديوان يليه كتاب للطواسين) منشورات الجمل -كولونيا -ألمانيا 1997.
- 6-مدخل إلى التصوف الإسلامي -د. أبو الوفا التتازاني -دار الثقافة للنشر والتوزيع -القاهرة - (د -ت) ص 194.
- 7-ديوان الإمام شهاب الدين السهروردي -تحقيق أحمد مصطفى الحسن -دار يعقوب للطباعة والنشر -د -ت).
- 8-تجارب الأمم مسكويه -اعتنى بالنسخ والتصحيح: هـ ف أمردور -دار الكتاب الإسلامي -القاهرة (د -ت).
- 9-اللمحات -السهروردي -تحقيق اميل المفلوف - دار النهار للنشر -بيروت 1996.
- 10-الموسوعة الفلسفية العربية -رئيس التحرير د. معن زيادة -معهد الإنماء العربي (د -م) - 1986.
- 11-الطواسين وبستان المعرفة -الحلاج -أعد

- النصوص وقدم لها: رضوان السج - دار النيابيع  
للنشر والتوزيع - دمشق 1994.
- 12-KITAB AL TAWASIN -AL HALAJ -par:  
LOUIS MASSIGNON -LIBRAIRIE  
PAUL GEUTHNER -PARIS 1913.
- 13- حركة التصوف الإسلامي -محمد ياسر شرف -  
منشورات وزارة الثقافة -دمشق 1984.
- 14- البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي -د.  
سعد الدين كليب -منشورات وزارة الثقافة -  
دمشق 1997.
- 15- للنزعات المادية في الإسلام -حسين مروة -دار  
الفارابي بيروت 1981.
- 16- أخبار الحلاج -تحقيق: ل. ماسينيون وب.  
كراوس - مطبعة القلم -باريس 1936.
- 17- تكوين العقل العربي -د. محمد عابد الجابري -  
مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت الطبعة  
الثالثة 1988.
- 18- الرسالة القشيرية -القشيري -تحقيق: معروف  
زريق وعلي عبد الحميد أبو الخير -دار الخير -  
بيروت -دمشق -الطبعة الثانية 1416هـ.
- 19- بنية العقل العربي -د. محمد عابد الجابري -  
مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت الطبعة  
الثانية 1987.
- 20- الطبقات الكبرى -الشعراني دار الفكر -القاهرة  
1374هـ -1954م.
- 21- الفلاسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي -د. أحمد  
محمود صبحي -دار المعارف بمصر -القاهرة  
1969.